

# ‘EKΩΝ ‘AMAPTANEIN

DE

A. PIATKOWSKI

În istoria dezvoltării vechii societăți grecești, greșeala individuală săvîrșită cu voie sau fără voie, pedeapsa dată de divinitate sau de societate, corelația între rațiune, sentiment și faptă a preocupat cu intensitate pe gînditori. Astfel de întrebări și răspunsuri s-au ivit anterior problemei liberului arbitru, care a apărut ca un justificat protest împotriva concepției despre theodicee<sup>1</sup>.

Relativitatea binelui moral și, implicit, a greșelii, raportată la agent, a fost intens discutată în cercurile sofistice. Eseu acestor discuții, care priveau îndeosebi forma și mai puțin conținutul, ne este cunoscută din unele dialoguri ale lui Platon și, parțial, din tratatele aristotelice despre etică. Problema comportării morale a individului a fost însă propriu-zis pusă o dată cu trecerea de la relațiile de producție din comuna primitivă la relațiile de tip slavagist, o dată cu ivirea legislațiilor în orașele stat și reglementarea vieții sociale conform unor noi criterii. Soluțiile la care se opresc gînditorii sunt adesea exprimate în sentințe și maxime (γνῶμαι), din care unele caută să stabilească principii unitare, valabile pentru toți oamenii care aparțin clasei oamenilor liberi, indiferent de avereia și rangul lor social. În această categorie de maxime intră și binecunoscutul γνῶθι σαύτον, principalul pilon al empirismului moral care, deși încă necritic, nesistematic, cuprindea totuși o latură raționalistă.

Primul gînditor grec la care reflectiile despre valorile morale capătă un aspect raționalist este Hesiod<sup>2</sup>. La Hesiod, în *Munci și Zile*, există în mod efectiv credința că omul poate deveni bun printr-un efort propriu de cunoaștere a realităților morale, că drumul virtuții este arid, dar preferabil încălcăriilor « dreptății ». Hesiod este în același timp primul izvor cunoscut la care solidaritatea genosului se estompează

<sup>1</sup> « Ce vieux problème traditionnel du volontaire et de l'involontaire qui, on vient de le voir, a tant préoccupé Platon et, sur ses pas, Aristote, semble par la suite avoir cessé, tel quel, d'intéresser les philosophes. Au reste, du fait que l'antique notion du Destin devenait elle-même un objet de spéculation philosophique, il tendait déjà à se muer en un problème métaphysique, celui du Libre Arbitre. C'est sur ce problème que finira de se concentrer l'attention des penseurs ». Léon Robin, *La morale antique*, Paris, 1947, p. 154.

<sup>2</sup> Léon Robin, *op. cit.*, p. 5.

în față solidarității civice care unește pe membrii unei unități politico-sociale superioare. La Hesiod, în versurile 274—285 din *Munci și Zile* apare limpede formulat gîndul despre prejudiciile aduse societății de greșeala deliberată, în sensul sperjurului:

« Perses, tu sfaturile-astea în cugetul tău le înseamnă  
 Și de dreptate ascultă, cu totul uitînd silnicia.  
 Legea aceasta statornicit-o-a Zeus între oameni:  
 Prevestitoare păsări, jivinele, peștii-ntre sine  
 Să se mânînce, fiindcă dreptate-ntre ei nu se află,  
 Însă le dete la oameni Dreptatea, și ea e mai bună.  
 Celui ce mărturisește în obște dreptatea, de voie,  
 Zeus atotvăzătorul belșug îi va da și avere.  
 Însă acel ce de voie jura-va, mintind, jurăminte  
 Strîmbe, dreptatea ștrîbind, de boli fără leac pătimi-va,  
 Va scăpăta al său neam de urmași ce-o lăsa după sine;  
 Ci va-nflori neamul celui ce doar pe dreptate jura-va »<sup>1</sup>.

În acest important pasaj din *Munci și Zile* apar cîteva idei care au o importanță deosebită pentru a ilustra evoluția relațiilor sociale. De la *themis*, care implica relația divină în cunoașterea și stabilirea normelor de viață, Hesiod trece la ideea de *nomos*, convenția prin care se repartizează ceea ce se cuvine fiecăruia. *Nomosul*, în lumea animalelor necuvîntătoare, este să se mânînce unele pe altele. Dimpotrivă, Cronidul a înzestrat pe oameni cu rațiune, ca să stie cum să se compore unii față de alții în conformitate cu prescripțiile Dikei. Această puternică opoziție, între animal, lipsit de rațiune, și om, înzestrat cu rațiune, indică cît preț punea poetul din Ascra pe lumina gîndirii în modul de comportare a individului. La Hesiod, Dike reprezintă deci un normativ moral, cu valoare universală, a cărui încălcare cu voință și știință atrage după sine pedeapsa sau răsplata divină<sup>2</sup>. Zeus acordă prosperitate celui care respectă justiția. Această condiție are și un scop practic, utilitarist, idee reluată ulterior de mulți poeți afiliați scolii hesiodice, printre alții de Solon.

Conceptia hesiodică despre greșeala deliberată, pe care poetul o consideră în primul rînd în cîmpul relațiilor apărute între oameni legați de noi interese economice,

<sup>1</sup> *Munci și Zile*, v. 267—278, trad. St. Bezdechi, Ed. științifică, 1957. Iată versurile în original:

«Ω Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι  
 Καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δὲ ἐπιλήθεο πάμπαν·  
 Τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,  
 ἐχθύσι μὲν καὶ θηροῖς καὶ οἰωνοῖς πετενοῖς  
 ἐσθίμενος ἀλλήλους, ἐπει οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·  
 ἀνθρώποισι δὲ ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη  
 γίγνεται· εἰ γάρ τις καὶ ἔθέλη τὰ δίκαιοι ἀγορεῦσαι  
 γιγνώσκων, τῷ μέν τ' δίβον διδοῖ εὑρύοπα Ζεύς·  
 δέ δὲ κε μαρτυρίσοντος ἐκώνῳ ἐπίορκον ὅμοσσας  
 φεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας, νήκεστον ἀσσῆ,  
 τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται·  
 ἀνδρὸς δὲ εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

(v. 274—285)

<sup>2</sup> « Hesiod, reținînd o anumită particularitate, încearcă să definească specia umană ca umanitate, s-o delimitizeze de alte specii. Ca atare, el vorbeste mai întîi de o trăsătură care exprimă *generalitatea*: oamenilor, tuturor oamenilor, li s-a dat spiritul justiției; apoi *specificitatea*, ceea ce deosebește pe oameni de celealte animale este spiritul justiției; în fine *esențialitatea*, fără spiritul justiției oamenii vor înceta de a fi ceea ce sunt, adică de a fi oameni» (Ion Banu, *Studiu Introductiv la Hesiod, Munci și Zile*, Ed. științifică, București, 1957, p. 40).

izvorîte din intensificarea economiei de schimb, apare și mai interesantă în esență ei dacă o confruntăm cu unele pasaje din *Iliada*, unde greșeala deliberată este considerată din punctul de vedere al aristocrației războinice.

La Homer, de obicei, ἔκών este însoțit de verbul μεθίέναι alcătuind locuțiunea « a încea de bunăvoie », lupta, de pildă,

ὅστις ἐπ' ἡματι τῷδε ἔκών μεθίησι μάχεσθαι

*Iliada*, XIII, 234

ceea ce constituie un fapt deosebit de rușinos, sau urmărirea

αὐτὸς γὰρ ἔκών μεθένκεν ἐλαύνειν

*Iliada*, XXIII, 434

În cîntul VI, v. 521—523, Hector î se adreseză plin de gravă mustrare fratelui său Alexandros:

Δαιμόνιού οὐκ ἀν τίς τοι ἀνήρ, δ ἐναίσιμος εἴη

ἔργον ἀτιμήσεις μάχης, ἐπεὶ ἀλιμός ἐσσι·

ἀλλὰ ἔκών μεθιεῖς τε καὶ οὐκ ἔθέλεις.

care în mod voit nu se amestecă în luptă, unde totuși poate străluci cînd dorește să-și arate valoarea.

Sensurile greșelii voluntare sunt prin urmare conexe în *Iliada* cu activitatea războinicului aristocrat, cu etica luptătorului. Exemplele de acest fel se pot înmulțî. Față de *Iliada*, vederile lui Hesiod asupra greșelilor săvîrșite cu deliberare apar semnificative într-un timp cînd predomină interesele individuale apărate de *nomos* și între oameni încep să se reglementeze noi relații bazate pe apariția proprietății private.

Problema greșelii făcute cu deliberare, a intențiilor care stau la temelia unor astfel de fapte, a fost dezbatută la sfîrșitul sec. al VI-lea de Simonides din Ceos în skolionul închinat lui Skopas<sup>1</sup>, iar în sec. al V-lea, în mare măsură sub influența discuțiilor sofistice, în tragedia atică. La Eshil, Sofocle, la Euripide și, deosebit de interesant, în tragedia *Prometeu înlănțuit*, apar păreri timide sau îndrăznețe asupra substratului și rostului greșelii deliberate, păreri care reflectă atitudini față de sistemul etic contemporan. Am citit cu atenție argumentarea lui W. Schmid în favoarea tezei că *Prometeu înlănțuit* este o tragedie pe care el o numește « o dramă destinată recitării », datînd din perioada de maturitate artistică a lui Sofocle, și adînc influențată de discuțiile purtate asupra tiraniei în cercurile sofistice. Schmid se ocupă prea puțin de versurile 265—269 din *Prometeu înlănțuit* în care titanul izbucnește într-o pasionată mărturisire despre greșeala voită pe care a săvîrșit-o împotriva voinței lui Zeus. Interpretarea acestor versuri ar fi constituit un argument puternic în favoarea tezei pe care Schmid a susținut-o cu atită convingere.

Față de circuitul închis al concepției despre predestinare, păcat și pedeapsă, care a pus stăpniire cu atită forță pe gîndirea greacă din perioada clasice, faptul că problema greșelii voite a coexistat cu concepția theodicieică înseamnă că vechii greci începuseră să prețuiască la justă ei valoare rațiunea omenească în cunoașterea valorilor morale, că mijea încercarea de analiză a unor situații în care omul și numai omul ia hotărîrile ce i se păreau de cuviință. Asemenea personaje în stare să-și înfrunte « destinul », să treacă peste « voința » zeilor și normele de conviețuire statornicite în societate erau toamai caracterele care puteau să atragă pe poetii

<sup>1</sup> Fr. 4 D<sup>2</sup>.

tragedii. Un astfel de personaj este fără săgădă Antigona. Fiica lui Oedip întruchipa miezul unui conflict actual în prima jumătate a sec. al V-lea în problematica morală: ciocnirea între vechile concepții etice, caracteristice orinduirii gentilice și noile concepții din sfera suprastructurii orinduirii sclavagiste. Atât în drama lui Eshil *Cei șapte împotriva Tebei* cît și în *Antigona* lui Sofocle, însăși prezentarea personajului indică cum în cugetele oamenilor persistau încă rămășițele ideologice ale unor vremi de mult apuse. Simpatia cu care poetii tragedii învăluie un personaj ca Antigona este grăitoare și pentru propria lor poziție ideologică.

Antigona lui Eshil și cea a lui Sofocle sunt unul și același personaj. Iată monologul Antigonei din *Cei șapte*: « Mai marilor cadmeeni le spun, eu, că, dacă nimeni altul nu va voi să-l îngroape, eu însămi îl voi îngropa. Voi înfrunta pericolul îngropând pe fratele meu, fără a mă rușina de lipsa de respect și credință față de legile cetății. Blestemat fie sinul care ne-a zămislit pe amândoi, sin al unei mame nenorocite unită cu nefericitul nostru tată! Prin urmare, o sufletul meu, fii părăș de bunăvoie la neleguiurile lui, pentru cel care nu mai are voință, tu care trăiești, pentru cel care a murit, cu dragoste frătească »<sup>1</sup>.

La Sofocle, pe aceeași linie de gîndire, lipsa de hotărîre proprie în participarea la greșeala săvîrșită față de legile statului este tocmai ceea ce îi reproșează Antigona Ismenei cînd aceasta din urmă se declară și ca părăș la acuzația lui Creon: « I. Și eu am săvîrșit fapta, sănătățea și iau asupră-mi acuzația. A. — Dar Dike nu va îngădui așa ceva, deoarece tu n-ai vrut să iei parte la faptă și nici eu nu te-am chemat »<sup>2</sup>. Atitudinea Antigonei este fermă și fără echivoc. Ea a săvîrșit o încălcare voită față de legile cetății, încălcare izvorită dintr-o credință adînc înrădăcinată în conștiința ei. Antigona crede cu fanatism într-un cod moral depășit, dar pe care ea îl socoate « etern » (νόμιμα θεῶν ἀγραπτα κασφαλῆ, v. 454—455). Diferența față de atitudinea lui Hesiod este izbitoare. Poetul din Ascra condamna tocmai pe cel care de bunăvoie încalcă noua orinduire. El conțopea ordinea divină cu cea omenească, căci pedeapsa pentru încălcarea « legilor » (*nomoi*) va fi dată, după Hesiod, de divinitate. În tragedia greacă, pe plan moral apare o dedublare între lumea « divină », echivalată cu normele de trai din orinduirea perimată și lumea « omenească », în care predomină convenția. Cu alte cuvinte, se face tot mai mult simțit decalajul între modul cum conținutul unor noțiuni etice se schimbă pe măsura evoluției societății. Hesiod este un adept al progresului social. În *Theogonia*, triumful lui Zeus și al olimpienilor dezvăluie intenția poetului. Între *Theogonia* și *Munci* nu există o contradicție în acest sens, așa cum au susținut adeptii « pesimismului » hesiodic. Mitul vîrstelor este perfect justificat din punct de vedere etic de poet. Generațiile omenești care au decăzut și pierit au fost pedepsite din propria lor vină. Stă pe deplin în puterea oamenilor ca viața lor să fie înfloritoare dacă respectă normele noii orinduirii corespunzătoare domnicii lui Zeus (*Munci*, v. 225—273). În tragedia greacă, spre deosebire de Hesiod, se reflectă și alte aspecte din ciocnirea între vechi și nou, sănătățea și iau asupră-mi acuzația.

O latură a problemei păcatului voluntar care a interesat mult pe gînditorii greci a fost și aceea a suferinței la care autorul păcatului își expune semenii și se expune și pe sine însuși. Hesiod recunoștea în *Munci și Zile*<sup>3</sup> că:

<sup>1</sup> *Cei șapte împotriva Tebei*, v. 1026—1034.

<sup>2</sup> *Antigona*, v. 536—539.

<sup>3</sup> V. 263—266.

« Omul, vrînd altuia rău să facă, își face lui însuși:  
Sfatul cel rău e mai rău pentru-acela ce-l pune la cale».

(trad. St. Bezdechi, v. 258—259)

E adevărat că Antigona exultă în fața suferinței ce-o așteaptă: «cel care trăiește în mijlocul nenumăratelor rele, cum mi se întâmplă mie, cum să nu privească moartea ca pe o izbăvire»<sup>1</sup>, afirmă fiica lui Oedip. Dar nu aceasta este părerea comună. În *Oedip Rege*, slujitorul care joacă rol de comentator, remarcă cu tristețe: «socot că nici Istrul nici Phasisul n-ar putea purifica această casă de cîte neleguiuri ascunde. În curînd va da la iveauă ticăloșii săvîrșite cu știință, care n-au fost involuntare. Din toate suferințele, cele mai dureroase sunt cele pe care îi le faci cu mâna ta»<sup>2</sup>. Aceeași idee este reluată de Sofocle într-o piesă pe care a scris-o la bătrînete, *Philoctet* (409 i.e.n.). Neoptolem îi impută lui Philoctet firca lui orgolioasă, dură, în parte pricina marii nenorociri în care se zbate. Ca și în *Oedip Rege*, poetul face și aici distincția între două categorii de suferințe. Cele trimise de zei, împotriva căror muritorii sunt neputincioși, și cele care reprezintă un corolar al greșelilor săvîrșite cu conștiință: «Oamenii sunt nevoiți să îndure încercările trimise de zei; cei care se încurcă însă în mijlocul unor nenorociri pe care îi le-au făcut cu mâna lor, întocmai ca tine, pentru astfel de indivizi nu-i drept să ai îndurare nici să-i jelești»<sup>3</sup>.

La Euripide, în *Ifigenia în Aulis*, găsim o identică reprobară a faptei rele care nu este impusă și care atrage după sine grave prejudicii. Ulise s-a declarat voluntar să tîrască pe Ifigenia la altarul de sacrificiu. Ahile nu înțelege cum pot exista asemenea făpturi și sfătuiește pe Clitemnestra să se împotrivească acțiunii lui Ulise<sup>4</sup>.

În tragedia greacă se întâlnește așadar distincția între greșeala inevitabilă, înfăptuită dintr-o constrîngere superioară voinei omenești și greșeala săvîrșită cu intenție rea, cu deplină conștiință a urmărilor pe care le antrenează acțiunea. Desigur, mobilul unei astfel de acțiuni nu-i întotdeauna justificat ca în cazul Antigonei. Nu-i mai puțin adevărat că poetii tragediei atribuiau o mare pondere puterii de judecată a omului care oferă acestuia posibilitatea de a nu provoca suferințe inutile, că în raport cu credința adincă înrădăcinată despre predestinare și voinea zeilor greșeala deliberată o socoteau cu atît mai condamnabilă.

În lumina acestei conceptii, strigătul titanului Prometeu din tragedia *Prometeu înlăntuit* — pe care Wilhelm Schmid s-a străduit într-un chip atît de convingător să o înfățișeze ca rod al meditațiilor unui poet crescut în ambianța sofîștilor<sup>5</sup> — apare încărcat cu o adîncă semnificație. Prometeu își cunoștea destinul. Greșeala pe care a săvîrșit-o față de voință lui Zeus nu a făcut-o cu ușurință. Titanul care înfruntă cu hotărîre și curaj viitorul mărturisește însă cîndit că nu se aștepta din partea lui Zeus la o pedeapsă chiar atît de grea: «Eu toate acestea le știu; de bunăvoie, de bunăvoie am greșit, nu voi spune că nu-i aşa. Ca să dau oamenilor ajutor eu însuși mi-am căutat suferințele. Nu credeam totuși că eram sortit să

<sup>1</sup> *Antigona*, v. 463—464.

<sup>2</sup> *Oedip Rege*, v. 1226—1230.

<sup>3</sup> *Philoctet*, v. 1316—1320.

<sup>4</sup> V. 1361—1365.

<sup>5</sup> *Geschichte der griech. Literatur*, III, 1, München, 1940, p. 281 și urm.

fiu chinuit de asemenea dureri pe stîncile ascuțite și că voi avea parte de acest vîrf golaș și părăsit<sup>1</sup>.

Tragismul acestor versuri este reliefat de conținutul versurilor 214—223. Spre deosebire de Hesiod, autorul tragediei *Prometeu înlănit* l-a înfățișat pe Prometeu ca un susținător al lui Zeus în luptă împotriva celorlalți titani. În *mod voit* Prometeu s-a alăturat lui Zeus și de bunăvoie a fost primit de Cronid care i-a plătit greșeala de mai tîrziu prin grele suferințe. Prometeu îi reproșează lui Zeus că se conduce după o Dike proprie și că suferințele lui sint «în afară de această Dike». În *Prometeu înlănit* poetul dramei a dat un sens plin de noblețe faptei titanului. Esența mobilului ce-l îndeamnă pe Prometeu la încălcarea unei hotărîri este altul decât în cazul Antigonei. Prometeu nu acționează în numele unui cod de morală, deși într-un caz și în altul e vorba de încălcarea hotărîrii unui tiran, de un sentiment de iubire dezinteresată care merge pînă la jertfa de sine. Prometeu prin «greșeala» sa deliberată este un promotor al noului, al ajutorării omenirii în ansamblul ei și prin aceasta tragedia capătă sensul progresist ce-l are. Umanismul dramei este reliefat de opoziția între atitudinea rece și egoistă a lui Zeus față de oameni și jertfa plină de noblețe a titanului.

Anterior apariției dramelor mai sus citate, problema greșelii de bunăvoie, circumscrisă însă în primul rînd la aspectul unei conștiințe curate, împăcată cu sine însăși, a fost pusă și de Simonides din Ceos în skolianul către Skopas, datat de Wilamowitz-Moellendorf la sfîrșitul sec. al VI-lea.

În acest poem, citat aproape în întregime de Platon în *Protagoras*, Simonides ia ca punct de plecare al discuției despre virtute, instigată de Skopas, o gnomă atribuită lui Pittakos: Χαλεπὸν ἔσθλὸν ἔμπεναι. Ideile principale ale skolianului au fost discutate pe larg de Wilamowitz în *Sappho und Simonides*<sup>2</sup>. Afară de problema greșelii de bunăvoie pe care, întocmai poeților tragic posteriori lui, Simonides o condamnă în raport cu greșelile săvîrșite din constringere (v. 21) — skolianul ridică o sumedenie de alte probleme din domeniul eticii: este posibil pentru un muritor să fie cu desăvîrșire bun? Ce se înțelege prin virtute (ἀρετή)? Virtutea este o înclinare naturală sau se poate deprinde, învăță? Aceste preocupări care și-au găsit un puternic ecou în cercurile sofistice din sec. al V-lea și pe care le regăsim în tratatele lui Platon și Aristotel s-au ivit, cum bine remarcă Wilamowitz, din antagonismul între conținutul noțiunilor «bun», «virtuos», «drept», în perioada cînd moralei aristocratice, multă vreme predominantă, i se opunea morala cercurilor democrației sclavagiste<sup>3</sup>. În locul idealului aristocrat despre omul desăvîrșit ca înfățișare și purtare, limitat la membrii aristocrației, Simonides înfățișează un alt criteriu de prețuire morală:

πάντες δ' ἔπαίνημι καὶ φιλέω  
ἔκών ὅστις ἔρδη μηδὲν αἰσχρὸν· ἀνάγ-  
και δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται

v. 19—21.

<sup>1</sup> *Prometeu înlănit*, v. 265—269

ἔγώ δὲ ταῦθ' ἀπαντ' ἡπιστάμην  
ἔκών, ἔκών ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι·  
θνητοῖς ἀρήγων αὐτὸς ηδρόμην πόνους.  
Οὐ μή τι πινακῖς γ' ωδῆμην τοιαῖσι με  
κατισγνανεῖσθαι πρὸς πέτραις πεδαρσίοις,  
τυχόντ' ἐρήμου τούδ' ἀγείτονος πάγου

<sup>2</sup> 1913, p. 159—191.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 175 și urm.

El introduce aşadar ca etalon de măsură al unui ἀνὴρ ἐσθλός un element cu desăvîrşire nou. Nici înfăţişarea, nici obîrşia, nici gloria, nici falsa strălucire nu sunt atributele unui ἐσθλός, adjecтив cu o accepţie bine definită în Grecia arhaică desemnând pe aristocrați, ci o conştiinţă curată. Demn de laudă este cel care nu săvîrşeşte nimic αἰσχρόν, adică nimic împotriva proprietăţii lui conştiinţe. Un asemenea etalon de apreciere, reflectînd strădania omenească de a atenua suferinţele rezultate în urma relaţiilor între membrii unei societăţi bazate pe exploatare, este în mare măsură subiectivist. În ce constă τὸ αἰσχρόν, fapta urâtă, ruşinoasă, poetul lasă aprecierea la capacitatea de înțelegere a conştiinţei omeneşti: ἐκών ὅστις ἔρδη μῆδεν αἰσχρόν. Poemul se încheie cu următoarea strofă: « Nu sunt un cîrcotaş. Mie mi-e de ajuns cel care nu e rău, nici prea neajutorat, cel care cunoaşte dreptatea prielnică cetăţii, omul sănătos la minte. Pe acesta, fii sigur, nu-l voi mustra, căci nu-s cusurgiu; fără număr sunt neamurile celor neghiobi. Aşa că cel care găseşte o desfătare în a critica poate să se sature criticîndu-i pe aceştia. Tot ce nu-i amestecat cu ticăloşenia e bun »<sup>1</sup>. În această strofă, alături de negarea perfecţiunii morale pe care aristocraţii şi-o însuisheră ca un atribut propriu, apare formulată şi ideea « căii de mijloc » în comportarea morală, a găsirii unor soluţii practice de respectare a normelor de convieţuire în cetatea stat (respectarea « dreptăţii prielnice cetăţii »).

*Momentul socratic.* Am discutat skolionul lui Simonides după fragmentele tragicilor, căci acest poem care pune un preţ major pe lumina conştiinţei omeneşti în comportarea morală este un precursor al concepţiei socratice despre greşală, deşi, fără îndoială, Simonides nu s-a apropiat de rezolvarea socratică.

În cercurile sofistice unde predomina relativismul, problema greşelii de bunăvoie era rezolvată în mare măsură în sens pragmatist, adică în sensul utilităţii pentru agent a faptei săvîrşite. Socrate a iniţiat o critică violentă faţă de relativismul sofistic. Pentru Socrate morală şi comportarea morală se confundă cu ştiinţa, însă ştiinţa la Socrate nu avea ca obiect de studiu conexiunile obiective din natură şi societate, ci se reducea la cercetarea conştiinţei omeneşti pe care filozoful o privea cu totul detaşat de realitate. Introspecţiunea avea ca scop descoperirea unor principii generale ca « binele », « dreptatea », « utilul » independente de existenţa socială, în afara timpului şi a dezvoltării istorice, principii care izvorăsc din însăşi natura divină a conştiinţei umane<sup>2</sup>. După Socrate, « binele », identificat cu « adevărul », se impune raţiunii şi voinţei omeneşti şi, în consecinţă, omul tinde numai spre săvîrşirea « binelui », condiţia fericirii. Este peste putinţă ca cel care cunoaşte « binele » să nu-l urmărească, căci orice virtute nu-i altceva decât « ştiinţă »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> V. 22–28, fr. 4 D<sup>2</sup> în traducerea lui St. Bezdechi

υ υ οὐκ εἰμι φιλόμωμος υ – υ –  
 – υ – ἔμοιγ' ἔξαρκεῖ δς ἀν μῆ  
 κακὸς ήι υ – μῆδ' ἀγαν ἀπάλαμυνος ει-  
 δώς γ' ὄντοσίπολιν δίκαν,  
 ὑγῆς ἀνήρ: – υ ού μιν ἔγώ  
 μωμήσομαι· τῶν γάρ ήλιθων  
 ἀπέιρων γενέθλα· πάντα τοι καλά  
 τοῖσι τ' αἰσχρά μὴ μέμεικται

<sup>2</sup> Vezi Ion Banu, *Apreciere critică a momentului socratic*, « Studii Clasice », II, p. 113–114.

<sup>3</sup> Λόγους γάρ πᾶσαν ἀρετὴν εἶναι: Aristotel, *Etica Nicom.*, VI, 13. Pe larg este expusă concepţia socratică în Xenofon, *Αροπιπενευματα*, III, 9, 4.: Σοφιαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κάγαθά γεγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρά εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους

Concluzia acestei teze era negarea înverşunată a posibilităţii răului înfăptuit cu ştiinţă şi voinţă. Deşi faţă de sofişti Socrate s-a străduit să descopere principii generale şi permanente<sup>1</sup>, prin faptul că s-a limitat la teze despre abstracţii etice fără legătură cu practica şi realitatea, a invocat natura divină a sufletului şi inspiraţiile misterioase ale « demonului » lăuntric<sup>2</sup>, filozoful a rămas închis la conceptele pe care Lenin le-a numit « idealism primitiv »<sup>3</sup>, direcţie filozofică care acceptă existenţa aparte, de sine stătătoare, a conceptelor.

Platon. Începând cu dialogul de tinereţe *Protagoras* în care a comentat pe larg în mod eronat skolionul lui Simonides şi sfîrşind cu *Legile*, Platon, urmând linia socratică, a dezbatut de nenumărate ori problema greşelii săvîrşite cu voinţă.

Şi pentru Platon, filozof idealist, « binele » este o esenţă în sine care se află în natura lucrurilor şi în conştiinţa omenească. În primele patru cărţi ale *Statului*, filozoful atenian arată pe larg cum « binele » nu poate fi definit. Sufletul tinde spre bine numai prin elanul demonic ce-l caracterizează, căci « binele », esenţă în sine, exercită o atracţie irezistibilă asupra individului. În carte X a *Legilor* Platon atacă vehement pe sofişti care îndrăzniseră să înfăţişeze ideea de « bine » în raport cu organizarea socială. Plecind de la atare premise, Platon, ca şi Socrate, neagă posibilitatea greşelii de bunăvoie, cu un singur corectiv: introducerea noţiunii de « opinie » (δόξα), care poate să coincidă sau nu cu adevărul. Nimeni nu poate fi rău dacă cunoaşte « binele » echivalat cu « adevărul »; totuşi « opiniile false » pot denatura viziunea agentului şi acesta greşeşte de bunăvoie, deoarece a apucat pe o cale greşită. Cum însă o astfel de greşală este provocată de o « eroare » de judecată, teza platonică este în fond identică cu cea socratică. Iată unele din textele platonice privitoare la problemă: *Protagoras*<sup>4</sup>, 344 d: « Simonides nu era doar aşa de ignorant să susţină că îi laudă pe acei care nu săvîrşesc nici o faptă rea de bunăvoie. 344 e. Căci eu, nu ştiu cum, sănătatea încredinţat că nici un învăţat nu e de părere că un om greşeşte sau face o faptă rea, urâtă, de bunăvoie, ci oamenii instruiţi ştiu foarte bine că toţi cei care săvîrşesc o faptă rea sau urâtă o fac fără voia lor. Tot astfel şi Simonides nu vrea să spună că el se face apologetul acelora care săvîrşesc răul de bunăvoie; ci el spune acest « de bunăvoie » relativ la sine însuşi. Căci el era încredinţat că adesea un om de cultură şi educaţie e silit să se facă apărătorul cuiva în contra voinţei sale.» 346 b. « Cred că şi Simonides a fost convins că adesea a lăudat sau a făcut apologia vreunui tiran sau altui om de soiul acesta, nu de bunăvoie, ci silit.» 346 d. « Mie mi-e de ajuns şi omul de mijloc care nu face nici un rău. Căci îi iubesc pe toţi.» 346 e. Şi aici se slujeşte de dialectul mitilenian (ἐπαίνημι) întrucât se adresează lui Pittakos cînd spune: « pe toţi îi laud şi-i iubesc de bunăvoie », aici trebuie să facem o pauză după cuvîntul de « bunăvoie » (έκών), « care nu fac nici o faptă urâtă », însă se întîmplă să şi laud ori să iubesc pe unii împotriva voinţei mele ».

μὲν δὲ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τάναντια σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς εἶναι νομίζοι. Οὐδὲν γε μᾶλλον, ἔφη, η̄ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς πάντας γάρ οἷμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, & οὐνταί συμφορῶτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὅρθως πράττοντας οὗτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι. 5. «Ἐφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλλήλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφιῶν εἶναι. Τά τε γάρ δίκαια καὶ πάντα δσα ἀρετὴ πράττεται καλά τε καγαθά εἶναι. Καὶ οὗτ’ ἀν τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐάν ἐχειρῶσιν, ἀμαρτάνειν.

<sup>1</sup> Ion Banu, *op. cit.*, p. 115.

<sup>2</sup> Roger Garaudy, *Liberitatea*, Ed. politică, Bucureşti, 1958, p. 52.

<sup>3</sup> *Caiete filozofice*, ESPLP, 1956, p. 300.

<sup>4</sup> În traducerea lui St. Bezdechi, Cluj—Sibiu, 1941.

Înlocuind o virgulă, Platon a denaturat deci cu totul gîndirea lui Simonides, deși, aşa cum a remarcat Wilamowitz<sup>1</sup>, n-ar fi avut nici un motiv să-o facă, Simonides fiind un precursor al teoriei despre cunoașterea binelui prin luminile conștiinței. *Protagoras* (continuare) 358 c: « Dacă deci, zisei eu, plăcutul este bun, nici un om care știe că există ceva mai bun decât ceea ce face el, și crede că-l poate face și el, nu va mai face aceasta, cînd are putință să facă mai binele; și această neputință de a te împotrivi tie însuți, nu e decât neștiință, iar stăpînirea de sine nu e decât înțelepciune. Dar cum? Voi numi neștiință a avea o idee greșită și a se însela despre lucrurile cele mai importante? Și de data aceasta împărtășiră cu toții părerea mea. Nimeni aşadar, le spuneam eu, nu se îndreaptă de bunăvoie spre rele sau spre ceea ce consideră drept rele 358 d și nici nu cred că stă în firea omului să meargă din propria lui pornire spre ceea ce socotește un rău, în loc să meargă spre bine. Cînd însă e silit să aleagă din două rele una, nimeni nu va alege pe cel mai mare, cînd îi stă în putință să-l aleagă pe cel mai mic ».

*Hippias Minor*. Ideile principale ale dialogului sunt următoarele: 1. Nu există diferență între omul mincinos și cel sincer deoarece amîndoi și u care-i adevărul. 2. Există diferență numai între cine cunoaște și cine nu cunoaște adevărul. 3. În consecință, cel care cunoaște adevărul este superior celuilalt, indiferent de comportarea lui:

375 d « E straniu, Socrate, ca omul nedrept cu știință să fie totuși mai bun decât cel care este astfel fără voia lui. — S. Aceasta se pare însă că rezultă din cele ce-am discutat ». Deductia, după cum se vede, este pur formală.

*Legile* pun problema mai ales din punctul de vedere al pedepsei omului care a păcătuit. Trebuie oare să existe două feluri de pedeapsă pentru cei care greșesc voluntar și pentru cei care greșesc involuntar?

860 și urm.: « Cel care este nedrept este oarecum rău; dar omul rău este rău fără voia lui... Prin urmare, cel care comite o nedreptate — în ochii celui care admite că nedreptatea este involuntară — pare că a greșit fără voia lui. Se înțelege doar că trebuie să rămîn consecvent cu mine însuți. Sunt de acord că toți muritorii greșesc fără voia lor ».

Platon a aderat la teza socratică a importanței cunoașterii laturii universale a conceptelor de « bine », « adevăr », « util » etc. Ca și maestrul său însă, Platon nu a recunoscut primordialitatea materiei, a realității obiective față de concepte, ci a limitat problemele de morală la *cunoașterea* acestor concepte, pe care le-a considerat esențe de sine stătătoare, pe calea divinației și a dialecticii redusă la gîndirea ratională<sup>2</sup>. Ca atare, filozoful idealist obiectiv care a fost Platon elimină *practica* umană în cunoașterea realităților morale și în mod reacționar o înlocuia prin *divinație*, căreia îi atribuia o natură mistică. Arta dialecticii raționale, pe de altă parte, nu stă la îndemâna oricui. Concluzia care se impune este că numai oamenii rafinați din punct de vedere intelectual pot să se apropie prin dialectică de cunoașterea adevărului, ei nu pot greși de bunăvoie și sunt singurii indicați să conducă treburile obștești.

*Aristotcl*. Aristotel aprofundează diferențele făcute de Socrate și Platon supunîndu-le totodată unui sever examen critic. Platon subordona rațiunea și voința omenească principiului divin din om. Aristotel, spre deosebire de Socrate

<sup>1</sup> Op. cit., p. 178.

<sup>2</sup> Roger Garaudy, op. cit., p. 55.

și Platon, crede cu fermitate în responsabilitatea faptelor, ceea ce presupune alegerea deliberată a mijloacelor de acțiune. Alegerea deliberată echivalează cu preferința voluntară (ὅρεξις βουλευτική) relativă la lucrurile care stau în puterea noastră. Principiul din care izvorăște preferința este totuși omul, individul, care prin ὅρεξις, acea formă de dorință care este o parte din forța universală de atracție spre bine, își cauță fericirea. Unul este însă scopul (fericirea) și altele sunt mijloacele. Omul are deplină libertate ca prin chibzuință (προαίρησις) să-și aleagă mijloacele. Actul liber, τὸ ἔκούσιον προβεβουλευμένον presupune deci deliberarea care nu e condiționată de nici o forță exterioară și este rezultatul unei aprecieri selective. În cartea III, cap. 2 din *Etica Nicomahică*, unde Aristotel dă definiția cuvintului προαίρησις, el stabilește totodată și diferențele între « acțiunea voluntară » propriu-zisă, τὸ ἔκούσιον, și βούλησις și « preferință », ἡ προαίρησις. Acțiunea voluntară, comună copiilor și animalelor lipsite de rațiune (ἄλογοι) are o extindere mult mai largă decât preferința deliberată. Tὸ ἔκούσιον este un act voluntar, dar nu orice act voluntar este προαίρησις. Criticind pe Platon, Aristotel nu este cîtuși de puțin de acord cu tezele despre imposibilitatea greșelii voluntare care rezulta din teoria cunoașterii formulată de Platon. *Etica Nicomahică*, III, 4, 2: « Urmează pentru cine identifică actul săvîrșit cu deliberare cu binele, că deliberarea celui care a ales răul nu este voluntară; dacă ar fi aşa, ceea ce este voit, este și bun. Dar în fapt, deși avem de-a face cu o acțiune voluntară, ea se dovedește rea ».

III, 5, 1: « Dacă țelul final [binele] este obiectul voinței, iar mijloacele pentru obținerea acestui țel sunt un obiect de deliberare și alegere — urmează că actele relative la mijloace vor fi împlinite în acord cu alegerea deliberată și de bunăvoie. Virtutea depinde deci de noi ca și viciul. 2. În circumstanțele în care putem acționa, ne putem și abține; acolo unde zicem nu, suntem liberi să spunem și da . . . 3. Dacă prin urmăre înfăptuirea unor acte frumoase stă în puterea noastră, putem să le comitem și să ne abținem de la cele rușinoase. Cu siguranță depinde de noi să fim oameni de treabă (ἐπιεικεῖς) sau niște netrebnici (φαῦλοι). 4. Astfel, a pretinde că nimici nu e rău după propria-i voință (οὐδεὶς ἔκὼν πονηρός)<sup>1</sup> și că nimici nu-i fericit împotriva voinței sale, este, după cît se pare, o afirmație părtășă și la eroare și la adevăr. Căci nimici nu-i fericit fără voia lui, iar pe de altă parte viciul este împlinit cu voință (μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων ἡ δὲ μοχθηρά ἔκούσιον). 5. Sau atunci trebuie să ne îndoim de cele ce-am spus și să nu putem afirma că omul este principiul și generatorul actelor sale ca și al copiilor săi (ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητεόν καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννετὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων) ».

6. « Dimpotrivă, dacă propoziția și se pare evidentă ca înțeles și dacă noi nu putem raporta actele noastre la alte principii decât cele care sunt în noi însine — acele din acțiunile noastre care își au principiul în noi însine, depind, și ele, tot de noi și sunt voluntare (καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἔκούσια) ».

*Etica Nicomahică*, VII, 2: « Iată ce se spune în mod obișnuit. Totuși, poti fi pus în încurcătură asupra întrebării de a ști cum, cu o justă concepție a lucrurilor, poti duce o viață ticăloasă. Unii<sup>2</sup> socot că acest lucru este peste puțină pentru un om înzestrat cu conștiință. Într-adevăr, pare ciudat — aceasta era totuși opinia lui Socrate — ca într-un om capabil să cunoască adevărul să domnească și o altă

<sup>1</sup> Teza platonică.

<sup>2</sup> Adeptii Academiei, Xenocrates Speusipp și alții.

forță care să domine conștiința ca pe o sclavă. Într-un cuvînt, Socrate combătea ideea că cineva se poate arăta lipsit de temperanță în mod conștient, ca și cum lipsa de stăpînire de sine n-ar exista. El afirma că nimeni, diriguit de o concepție justă, nu poate acționa altfel decât într-un mod minunat. În cazul contrar, la mijloc n-ar fi altceva decât ignoranța. 3. Unii sunt de acord asupra unei părți a acestor afirmații, în dezacord asupra altor părți<sup>1</sup>. Dintr-un punct de vedere, ei recunosc că nimic nu e mai presus decât știința. Dar asupra părerii că nimeni nu acționează împotriva a ceea ce i se pare a fi maximum de bine, nu mai sunt de acord. Ei susțin că omul care nu se stăpînește – cînd este învins de plăcere, nu posedă știință, ci numai opinia (δόξα). 4. Cu toate acestea, dacă numai opinia îl diriguiește pe om și nu știință, dacă concepția care-l face să reziste pasiunii e lipsită de vlagă și șovăielnică, ca atunci cînd ești pradă nesiguranței, te vezi silit să dai iertare celui care nu rezistă cu dirjenie dorințelor aprige. Dar ticăloșenia nu merită iertare întocmai ca și oricare altă acțiune blamabilă».

Critica aristotelică atinge aşadar nu numai vederile platonice din domeniul eticei, ci atinge în profunzime însăși teoria cunoașterii formulată de Platon.

## CONCLUZII

1. Apariția problemei greșelii săvîrșite cu știință și voință împotriva unui sistem de principii morale și norme de conduită corespunzătoare dezvoltării sociale dintr-o anumită epocă a apărut în Grecia o dată cu ivirea legislațiilor scrise din cetățile-stat sclavagiste și a suscitat mult interes pe parcursul dezvoltării activității judecătoarești. Analiza situațiilor morale din viața cotidiană s-a făcut în poezia și în drama atică, iar motivele care au determinat greșelile voluntare au fost o sursă de largi dezbateri în cercurile sofistice de la Atena și în tratatele de filozofie din sec. IV î.e.n.

2. Greșeala voluntară are două aspecte: acel al educației morale primite de individ într-un anumit stadiu al dezvoltării orînduirii sclavagiste; modul cum reacționează față de individul care a săvîrșit o greșeală voluntară ceilalți membri ai societății.

Din examinarea textelor de mai sus reiese că principalele motive ale greșelii de bunăvoie în faza de întărire a societății sclavagiste în Grecia antică sunt de natură diferită:

a) decalajul între conștiința comună și progresul social, decalaj care a provocat uneori luări de atitudine hotărîtă de partea vechiului, cum este cazul Antigonei. În asemenea împrejurări, principiile și normele unui mod de viață perimat sunt considerate drept «eterne», «divine», «permanente».

b) Interesul personal, îngust, meschin, ivit o dată cu exploatarea omului de către om, care aduce mari prejudicii membrilor societății și este condamnat cu vehemență (Hesiod, Simonides, Sofocle).

c) Conștrîngerea morală, în sensul neacceptării de către individ a principiilor și normelor de conduită elaborate într-o societate împărțită în clase antagoniste (tragedia *Prometeu înlăunțit*).

3. Problema, începînd cu Hesiod, are implicații în teoria cunoașterii. Prețuirea rațiunii omenești în rezolvarea situațiilor și conflictelor ivite pe plan moral o întîlnim

<sup>1</sup> Platon.

aproape în toate exemplele discutate. La poetii lirici și tragici nu există nici o tentativă de rezolvare a problemei în sensul unor soluții în contingență cu procesul cunoașterii. În schimb la Platon și Aristotel rezolvarea este conformă cu concepțiile despre lume și societate ale acestor filozofi.

Platon, filozof idealist obiectiv, condiționează posibilitatea cunoașterii « binelui » de educația primită de individ, cu alte cuvinte de clasa socială căreia acesta îi aparține. Numai rafinamentul spiritului prin jocul dialecticii gîndirii îngăduie, după Platon, dezvoltarea intelectului, înălțarea spre lumea ideilor, implicit spre cunoașterea « adevărului » pe care Platon îl desprindea total de realitatea obiectivă. Partea demonică din om, comună tuturor, îl împinge continuu pe om spre « bine » și « adevăr ». Lipsită de o educație intelectuală partea aceasta rămîne însă, cum susține Platon, neajutorată.

Negînd posibilitatea formării conceptelor etice pe calea abstractizării și a generalizării, prin procesul îndelungat al practicii sociale, Platon, care după Socrate acceptase formula mistică a existenței laturii demonice din om și preluase de la maestrul său teoria cunoașterii « esențelor » pe calea introspecțiunii — neagă împreună cu Socrate posibilitatea greșelii de bunăvoie, cu rezerva că greșeala voluntară poate fi provocată de o falsă « opinie », ceea ce în fond echivalează cu neștiință.

Aristotel, deși nu rămîne consecvent pe poziții materialiste, a făcut o critică ascuțită părerilor platonice despre imposibilitatea greșelii voluntare. Aristotel admite împreună cu Socrate și Platon existența unei părți raționale și a unei părți pasionale în sufletul omenesc — admite necesitatea dezvoltării părții raționale și tendința sufletului spre « bine » în armonie cu tendința întregii naturi.

Stagiritul în *Etica Nicomahică*, cartea II, cap. V—VI introduce însă ideea practicii în dobîndirea deprinderilor morale (έξεις) și consideră absurdă teza despre imposibilitatea greșelii voluntare. Aristotel nu admite împreună cu Socrate și Platon scuza « neștiinței », a « opiniei false ». El este partizanul hotărît al responsabilității în hotărîrile și faptele săvîrșite de oameni. Aristotel este de acord că omul posedă în raport cu necesitatea obiectivă libertatea de a-și alege mijloacele de acțiune. Acest lucru stă pe deplin în sfera posibilităților omenești (τὰ ἔφ' ἡμῖν) și spre acest domeniu trebuie să se îndrepte cunoașterea omenească. Spre deosebire de Socrate și Platon, Aristotel recunoaște materialitatea lumii, legăturile obiective din natură și societate, posibilitatea cunoașterii acestor legături. Omul hotărăște singur atitudinile și acțiunile sale după rațiune și sentiment. Ca atare, în cartea II a *Eticii Nicomahice*, cap. 2, Aristotel afirmă că virtutea depinde de rațiunea justă (κατὰ τὸν ὄφθον λόγον).

4. Greșeala de bunăvoie este însă în primul rînd o problemă aparținând convingerilor etice ale conștiinței omenești. Problema greșelii de bunăvoie se integrează într-o problemă majoră: aceea a raportului între existența socială și formarea conștiinței etice. Nimeni dintre gînditorii antici — nici chiar Aristotel — nu a sesizat modul în care existența socială determină conștiința etică. De aceea, în problema cunoașterii realităților, majoritatea poetilor și filozofilor și-au îndreptat atenția nu asupra factorului prim, realitatea obiectivă și conexiunile ei dialectice, ci asupra factorului secund, însăși conștiința. Socrate și Platon au identificat știința cu etica și au mistificat în mod idealist conceptele de « bine », « adevăr », « util » și așa mai departe, formate în conștiința umană prin practica socială, considerîndu-le esențe suprasensibile. Aristotel însuși nu este complet independent de această

teorie idealistă, căci și el admite năzuința sufletului spre « bine », laolaltă cu năzuința întregii lumi.

Cu toate acestea, deși rezolvarea problemei pe plan teoretic n-a fost făcută sau i s-a dat odezlegare în sensul idealismului păimitiv<sup>1</sup> — faptul că greșeala cînd nu e provenită din ignoranță sau constringere a fost vehement condamnată (Hesiod, Simonides, Sofocle, Aristotel) sau absurd justificată (Socrate, Platon) — indică că în pofida celor care au făcut din greșeala voluntară în primul rînd o problemă de conștiință etică s-a impus și un criteriu obiectiv: respectarea intereselor societății.

5. Cum însă în unele din exemplele analizate condamnarea greșelilor de bunăvoie nu decurge numai din punctul de vedere al intereselor colectivității, ci în primul rînd din punctul de vedere al interesului individual, cum e cazul, de pildă, al impunătărilor aduse de Neoptolem lui Philocet, direcția utilitaristă a unor astfel de atitudini apropie problema de o rezolvare pragmatistă. De altfel, latura utilității în săvîrșirea, unei greșeli voite a fost luată în considerare de toți gînditorii pe care i-am adus în discuție, începînd cu Hesiod. Concluzia generală: greșeala de bunăvoie nu este spre folosul celui ce o săvîrșește.

6. În fine, problema greșelii de bunăvoie, așa cum a rezultat din exemplele discutate, are, și unele legături cu categoriile filozofice de *necesitate* și *libertate*. Cei vechi absolveau pe cel care a greșit sub imperiul unei constringeri independente de conștiință lui. Numai că necesitatea pentru cei vechi era adesea de ordin metafizic și nu obiectiv, confundată cu *μοῖρα* sau cu puterea zeilor (Hesiod, Simonides, Sofocle).

În problema libertății, materialismul dialectic pune mare preț pe cunoașterea realității obiective — ca în felul acesta libertatea să rezulte din dominiația omului asupra lui însuși și a naturii înconjurătoare<sup>2</sup>. Discutînd categoriile *necesitate* și *libertate*, Fr. Engels lăua în considerare pe de o parte cunoașterea și voința omenească, iar pe de alta necesitatea care rezultă din legitatea naturii. El a demonstrat în chip strălucit că dezvoltarea conștiinței individuale și colective schimbă neîntrerupt raporturile între *necesitate* și *libertate* în sensul că practica omenească duce la treptata dominare a naturii de către om prin reflectarea din ce în ce mai justă a legilor naturii în conștiință.

De înțelegereea materialistă a categoriilor *necesitate* și *libertate* dintre gînditorii pe care i-am luat în considerare s-a apropiat numai Aristotel. Filozoful din Stagira, spre deosebire de Platon, care reducea libertatea la supunerea pasiunilor ordinii inteligeibile a « esențelor »<sup>3</sup> — Aristotel a înțeles libertatea umană în sensul unei depline libertăți a mijloacelor de acțiune, deci în sens materialist. Filozoful a luat poziție împotriva tezei socraticice și platonice a imposibilității greșelii voluntare și a subliniat ideea că omul este singurul izvor al hotărîrilor pe care le ia, întocmai cum își creează și urmășii.

Problema greșelii voluntare s-a contopit treptat în problema majoră a liberului arbitru. Această contopire s-a petrecut la un moment hotărîtor în evoluția societății sclavagiste grecești — o dată cu grava criză care a zguduit lumea greacă la sfîrșitul sec. al V-lea î.e.n. și care a imprimat o nouă direcție în dezvoltarea societății sclavagiste din Grecia. După Democrit, epicureismul se revelă ca un sistem filozofic

<sup>1</sup> Vezi p. 86, nota 3.

<sup>2</sup> Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ESPLP, 1955, p. 129.

<sup>3</sup> R. Garaudy, *op. cit.*, p. 55.

care nu face nici o concesie idealismului. Oamenii din clasa stăpînilor de sclavi caută să sfarme lanțurile transcendentale ale vechii concepții despre destin și zei, despre îngădirea libertății de acțiune de către forțe independente și superioare lumii materiale.

Faptul că problema greșelii voluntare s-a ivit în stadiul întăririi orînduirii sclavagiste și a continuat să fie dezbatută în timpul marii crize prin care a trecut această orînduire, dovedește că membrii societății din Grecia arhaică și-au pus întrebări, și au dat răspunsuri conforme cu poziția lor de clasă, asupra comportării individului într-o societate organizată după noi criterii, asupra fericirii individuale și colective. Greșeala voluntară, concepută de la început ca o problemă de cunoaștere a realităților de majoritatea gînditorilor, să cum am văzut, a fost unanim condamnată cînd sursa ei echivalează cu aspectele negative din comportarea omului aparținînd unei societăți bazate pe exploatare și dimpotrivă, apreciată ca un act de curaj, cînd greșeala voluntară capătă sensul combaterii vechiului și a tiraniei.

## ‘ΕΚΩΝ ‘ΑΜΑΡΤΑΝΕΙΝ

### РЕЗЮМЕ

Данная статья ставит этический вопрос, возникший одновременно с укреплением рабовладельческого строя в древней Греции, а именно вопрос преднамеренной ошибки. Этот вопрос рассматривался такими мыслителями, как Гесиод, Симонид, Софокл, Аристотель, с точки зрения материалистической, т. е. с точки зрения объективных отношений между людьми первого разделенного на антагонистические классы строя, другими же, как Сократ и Платон, с точки зрения идеалистической, в зависимости от познания трансцендентных «эссенций». В соответствии с этими разными положениями преднамеренная ошибка была осуждена или одобрена.

Анализ исследованных в данной статье текстов показывает, что причины преднамеренной ошибки разные: отсталость этического сознания от общего социального прогресса, отрицательные черты, порожденные в человеке обществом, основанным на эксплуатации, недостаточное интеллектуальное развитие; иногда, однако (например, в трагедии «Закованный Прометей»), преднамеренная ошибка являлась энергичным протестом против жизненных правил, налагаемых ненавистным политическим режимом.

Данный вопрос, в сущности — вопрос этического сознания, примыкает к теории познания и к философским категориям *необходимости и свободы*. Никто среди древних мыслителей, даже Аристотель, который больше всех близок к материалистическому решению вопроса, не понял соотношения между общественным бытием (первичный фактор) и сознанием (вторичный фактор). Исследования всех интересовавшихся этим вопросом ограничиваются кругом сознания. Однако, те поэты и мыслители, которые уловили отрицательные или положительные стороны преднамеренной ошибки, несмотря на неполное понимание вопроса, заслуживают внимания уже потому, что рассматривают данные факты в рамках общественного бытия, эволюцию которого они предчувствовали. Высокая оценка, данная «познанию действительности» (понятой

по-разному в зависимости от разных идеологических позиций) в вопросе преднамеренной ошибки, оценка, которая встречается во всех разобраных случаях, вызывает также вопрос о *цели* или *пользе* преднамеренной ошибки для ее совершиителя. В софистических кругах, где господствовал принцип относительности, понятие вопроса приближается к современному pragmatismу.

Вопрос преднамеренной ошибки постепенно смешивается с вопросом свободного выбора после большого кризиса, потрясшего греческий рабовладельческий строй в конце V и в IV веке до н.э.

## ‘EKΩΝ ‘AMAPTANEIN

### RÉSUMÉ

Cette étude pose un problème d'éthique surgi au moment de la consolidation de la société esclavagiste dans la Grèce ancienne, le problème de l'erreur volontaire. Ce problème fut considéré par certains penseurs (comme Hésiode, Simonide, Sophocle, Aristote) d'un point de vue matérialiste, c'est-à-dire du point de vue des relations objectives établies entre les hommes de la première société divisée en classes antagonistes, et par d'autres (comme Socrate et Platon) d'un point de vue idéaliste, c'est-à-dire par rapport à la connaissance des « essences » extrasensibles. Par rapport à ces diverses positions l'erreur volontaire a été condamnée ou absoute.

Il résulte de l'analyse des textes étudiés que l'erreur volontaire a des sources différentes: le décalage entre le progrès social et la conscience éthique toujours plus lente à le suivre, les mauvais penchants développés dans l'homme par une société basée sur l'exploitation, le développement insuffisant de la raison; pourtant, dans certains cas (surtout dans la tragédie *Prométhée enchaîné*), l'erreur s'identifie à une vigoureuse protestation contre un mode de vie imposé par un régime politique odieux.

Le problème, au fond un problème de conscience éthique, a de larges implications dans la théorie de la connaissance et des contingences avec les catégories philosophiques de nécessité et de liberté. Personne parmi les anciens penseurs, pas même Aristote, qui, pourtant, est plus près de la solution matérialiste du problème, n'a compris le vrai rapport entre l'existence sociale (facteur primaire) et la conscience (facteur secondaire). Les investigations de ceux qui se sont préoccupés du problème se bornent au domaine de la conscience. Et pourtant les poètes et les philosophes qui ont saisi les côtés négatifs ou positifs de l'erreur volontaire, même sans une compréhension complète, ont le mérite d'avoir apprécié les faits dans l'ensemble de l'existence sociale dont ils ont entrevu l'évolution. La grande importance attribuée à la connaissance de la réalité (diversement conçue selon les positions idéologiques différentes) par rapport à la question de l'erreur volontaire, présente dans tous les cas discutés, entraîne aussi la discussion de la *fin* ou de l'*utilité* de l'erreur volontaire, pour son auteur. Dans les cercles sophistes, où le relativisme était prédominant, l'interprétation du problème se rapproche du pragmatisme moderne.

Après la grande crise qui ébranla le régime esclavagiste grec à la fin du V-ème et pendant le IV-ème siècle av. n. è. la question de l'erreur volontaire se confond graduellement avec celle du libre arbitre.